学术专论

作为“转轮王”和“文殊菩萨”的清帝

——兼论乾隆帝与藏传佛教的关系

安海燕

[摘要] 从历史背景来看，藏传佛教赋予中原统治者的“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号只是一种尊称和象征性符号。不管是被动接受还是主动悦纳，它们对于清帝的核心意义在于确认其作为中原王朝统治者的身份。乾隆帝制作御容佛装像的基点在于以传统王朝的皇帝面对蒙藏族群，在此前提下融入个人的宗教趣味，形成了以“转轮王”兼“文殊菩萨化身”呈现的皇帝形象。如果说这种形式有什么更多的含义，那也不外乎是增加他对蒙藏高层的亲和力和他身为清帝的神圣性。新清史学者所主张的乾隆帝以藏传佛教的转轮王、菩萨身份治国的观点缺乏依据。

[关键词] 清朝 乾隆帝 藏传佛教 转轮王 文殊菩萨化身

[中图分类号] K249.2 [文献标识码] A [文章编号] 1002 – 8587 –（2020）– 02 – 0105 – 014

在近年来备受关注的新清史研究中，相关学者注意到清朝对其治下的不同族群采取了多元的文化政策，这对我们理解清朝的边疆治理以及边疆民族在多民族中国形成中的作用有重要意义。然而新清史学者进一步提出，清朝是一个明显有别于传统中原王朝的具有显著“内亚特性”的政权。在新清史学者的论述中，清帝尤其是乾隆帝与藏传佛教的关系是说明清朝统治之内亚特性的主要依据。新清史学者基于乾隆帝对藏传佛教的信仰，认为乾隆帝以藏传佛教赋予的“转轮王”和“文殊菩萨化身”身份统治蒙藏族群，对蒙藏地区运用了一套与内地儒家意识形态相平行的藏传佛教的意识形态。① 实际上，正如学界已经揭示的，新清史学者针对这些议题的观点经不起推敲，具有明显的缺陷。② 一方面，他们忽略了清朝对明朝藏传佛

[收稿日期] 2019-10-01
[作者简介] 安海燕（1984 —），女，中国人民大学清史研究所讲师，北京 100872；bjahy@163.com
[基金项目] 本文为中国人民大学科学研究基金阶段性研究成果（项目编号：2017030173）。

① James Hevia, “Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies”, *Journal of International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 2, 1993, pp. 243-276；Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Identity*, Berkeley: University of California Press, 1999，pp.221-278；罗友枝：《清代宫廷社会史》，周卫平译，中国人民大学出版社，2009 年，第 7-9、303-328 页。

② 何启龙：《质疑元代佛教能提供的“政治合法性”》，元代佛教与少林寺国际学术研讨会，河南登封：少林寺、中国元史研究会、暨南大学文学院，2006 年 10 月 11-13 日；甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王

教因素的延续性，强调清朝与元朝的联系，以此凸显清朝作为非汉族政权的性质。另一方面，新清史学者忽视了清帝与藏传佛教关系背后的支点——清帝对儒家正统观念的看重，夸大了“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号的意义。本文拟在前人研究的基础上，对乾隆帝“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号的实质及乾隆帝与藏传佛教的关系作进一步讨论，以期对理解清朝统治的性质有所助益。

一、清帝“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号之历史渊源

清朝皇帝之拥有“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号，并非本朝所独创，而是元、明以来西藏、蒙古、中原三地政治和文化互动的产物。① 要理解清帝作为“转轮王”和“文殊菩萨化身”身份的意蕴和实质，就不能囿于有清一朝而忽略其产生的历史文化背景。是故，在讨论作为“转轮王”和“文殊菩萨”的乾隆帝之前，不妨对这两个称号在西藏本土以及西藏之外的蒙古、汉地形成和变化的过程稍作回顾。转轮王是佛教对统御一方、怙佑佛法的理想世俗君主的称呼。转轮王思想起源于古代印度，根据佛典，世界以须弥山为中心，由四大部洲组成。转轮王即位时，得天降轮宝，转轮王转动宝轮依次征服四大部洲。征服四大洲全部者称为金轮王，三洲者称为银轮王，二洲者称为铜轮王，仅征服一洲者则称铁轮王。与此同时，佛教也建立了世俗统治者转轮王与宗教神祇菩萨之间的联系，即菩萨转生在转轮圣王家族里，作为转轮王引导众生生于佛教十善福业之道。可以说，转轮王是菩萨在世间的示现。② 佛教传入中国汉地后，从东汉到清，不乏有帝王以转轮王和菩萨自居或被比拟为此二者。③ 随着公元 7 世纪佛教的传入，在西藏也出现了称世俗统治者为转轮王和菩萨化身的情形。较早的藏文文献就已将引进佛教的松赞干布称为转轮王。④ 同时，雅砻部落的赞普拉托托日年赞被视为菩萨的化身，吐蕃王朝祖孙三法王被视为密宗三怙主的化身，即松赞干布是观音菩萨化身（代表慈悲），墀松德赞是文殊菩萨化身（代表智慧），墀祖德赞是金刚手菩萨的化身（代表勇武）。⑤ 由于雪域藏地被视为观世音菩萨教化的地方，因此称松赞干布为观世音菩萨化身的说法尤其普遍。⑥ 吐蕃王朝崩溃之后，青藏高原在很长时间中再也没有出现一个可以与吐蕃王朝相提并论的强有力的政权。因此，后世被认为是观音菩萨化身的不再是世俗的统治者，更多的是宗教大德。一世达赖喇嘛被认定为观音菩

观念之关系考辨》，汪荣祖等编：《民族认同与文化融合》，中正大学台湾人文研究中心，2006 年，第 118-174 页；张亚辉：《宫廷与寺院：1780 年六世班禅朝觐事件的历史人类学考察》，中国藏学出版社，2016 年；钟焓：《简析明帝国的内亚性——以与清朝的类比为中心》，《中国史研究动态》2016 年第 5 期；钟焓：《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识——兼与“共时性君权”理论商榷》，《民族研究》2017 年第 4 期；沈卫荣：《大元史与新清史——以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，上海古籍出版社，2019 年；钟焓：《钟焓读〈大元史与新清史〉》之二《“新清史”视野下的藏传佛教》，“澎湃新闻网”（https://www.thepaper.cn），2019 年 11 月 6 日。

① 有学者认为达赖喇嘛称顺治帝为“文殊大皇帝”是西藏政教观念在新阶段的独创，此说有误。参见王俊中：《满洲与文殊的渊源及西藏政教思想中的领袖与菩萨》，《中央研究院近代史研究所集刊》第 28 期（1997 年），第 127 页。

② 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 122-123，166-167 页。石滨裕美子：《西藏佛教世界之历史研究》，（东京）东方书店，2001 年，第 8-11 页。

③ 孙英刚：《七宝庄严：转轮王小传》，商务印书馆，2015 年；David M. Farquhar, “Emperor as Bodhisattva in the Governance of Ch’ing Empire”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 38, No. 1, 1978, pp. 5-34.

④ Rgyal po srong btsan sgam pos mdzad, ’Ba’ seng khri chos grwa chen mos bsgrigs, *Ma ni bka’ ’bum*, Mtsho sngon mi rigs dpe sgrun khang, 2007, p.5.

⑤ 拔塞囊：《拔协》，佟锦华、黄布凡译，四川民族出版社，1990 年，第 1 页；第吴贤者著，阿桂译注：《〈弟吴宗教源流〉（吐蕃史）译注》（一），《西藏研究》2018 年第 3 期。

⑥ Matthew Kapstein, “Remarks on the Mani Bka’ bum and the Cult of Avalokitesvara in Tibet”, in *Tibetan Buddhism: Reason and Revelation*. Ed. by Ronald M. Davidson and Steven D. Goodman. Albany: State University of New York Press, 1991, pp. 79-94.

萨的化身，此后历代达赖喇嘛自然成为观音菩萨化身。[①] 至 17 世纪 30 年代，西藏形成了五世达赖喇嘛与和硕特汗王联合统治的局面，达赖喇嘛声威渐隆，在他的积极营造下，其“观音菩萨化身”称号一定程度上具备了松赞干布作为观音菩萨化身所拥有的世俗统治者之意涵。[②]

藏传佛教各派在向西藏之外寻求世俗政权支持的过程中，将以转轮王和菩萨化身称呼世俗统治者的做法扩展到了蒙古和汉地的统治者。有文献可征的被藏传佛教称为“转轮王”的中原统治者始于蒙古人建立的元朝。随着西藏地区正式纳入元朝中央政府管辖，藏传佛教萨迦派领袖八思巴以国师乃至帝师的身份效力于元廷。于是，八思巴为蒙古可汗和元朝皇帝、太子配上了佛教的转轮王神话，称呼武功超著的成吉思汗及蒙哥汗如“以力转轮者”（stobs kyis ’khor los sgyur ’dra）、推动佛法的元世祖忽必烈如“转轮圣王”（’khor los sgyur rgyal nyid bzhin）、真金皇太子如“转轮圣子”（’khor los sgyur sras）。[③] 同时，元朝已有将忽必烈称为“文殊菩萨化身”的说法。[④] 据元代高僧邬坚巴（1230-1309）的藏文传记（成书于 14 世纪上半叶），邬坚巴曾质疑时人有关忽必烈是文殊菩萨化身的言论。这反映出当时的西藏社会的确存在将忽必烈视为文殊菩萨化身的现象。[⑤] 此外，不少学者注意到了元帝的“菩萨”称呼。例如，建于元顺帝至正二年至五年（1342-1345）的元大都居庸关过街塔之六体碑文中的《造塔功德记》称呼元朝皇帝为“五台山之侧名叫聪敏的大汗……菩萨薛禅可汗”。美国学者戴维·法夸尔（David M. Farquhar）认为这里的“菩萨”指的就是文殊菩萨。[⑥] 据 12 世纪成书的藏文史籍《娘氏教法源流》，当时已经建立了藏传佛教三怙主与汉、藏、蒙三地关系的连接，其载：“吉祥怙主慈氏安住于兜率天，利众事业弘扬于天道；圣者文殊身安住于汉地五台山，利众事业弘化不可思议的诸佛刹土，特别弘扬于北方香巴拉；秘密主吉祥金刚手身安住于北方杨柳宫，事业弘扬于乌仗那；圣者观世音身安住于普陀山，事业弘扬于北方雪域。”[⑦] 可见，在元朝建立以前，藏传佛教知识界已经认识到文殊菩萨与五台山的密切关系，而彼时藏传佛教已将松赞干布称为观音菩萨化身，故称元帝为文殊菩萨化身甚在情理之中。

继元朝统治者获得“转轮王”称号的是代之而起的明代帝王。在此需要特别指出的是，以往学界没有注意到明帝被称作“转轮王”的情况。论者往往将 16 世纪右翼蒙古首领俺答汗（1508-1582）从三世达赖喇嘛索南嘉措处获赠“转轮王”称号衔接于元帝之后。[⑧] 据藏文史料，早在永乐年间，萨迦派领袖大乘法王昆泽思巴（Kun dga’ bkra shis）就已称明成祖为“掌控力之轮等七政宝的法王（stobs kyi ’khor lo la sogs pa rgyal srid rin po che bdun la dbang bsgyur ba）”。[⑨] 以“力之轮”为首的“七政宝”正是转轮王的身份标志，可见明成祖确被藏传佛教高僧视为转

① 沈卫荣：《一世达赖喇嘛传》，《蒙藏学术丛书》，（台北）唐山书局，1996 年，第 198-201 页；乌云毕力格：《五色四藩——多语文本中的内亚民族史地研究》，上海古籍出版社，2016 年，第 207-208 页。

② Ishihara Yumiko，“On the Dissemination of the Belief in the Dalai Lama as a manifestation of the Bodhisattva Avelokiteśvara”, *Acta Asiatica*. Bulletin of the Institute of Eastern Culture, No. 64, Tokyo, 1993.

③ 参见何启龙：《质疑元代佛教能提供的“政治合法性”》；沈卫荣：《再论〈彰所知论〉与〈蒙古源流〉》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，第 77 卷第 4 分，台北：“中央”研究院历史语言研究所，2006 年，第 697-727 页。

④ 不少学者认为八思巴已明确称忽必烈为“文殊菩萨化身”，这一说法缺乏史料依据。这些学者可能是受蒙古文史籍《十善法白史》的影响，而根据乌云毕力格的研究，《十善法白史》成书于 16 世纪后半叶。孙鹏浩：《薛禅可汗与文殊菩萨：见于〈邬坚巴传〉中的某一种联系》，沈卫荣主编：《汉藏佛学研究：文本、人物、图像和历史》，中国藏学出版社，2013 年，第 591 页；乌云毕力格：《青册金鬘——蒙古部族与文化史研究》，上海古籍出版社，2017 年，第 143 页。

⑤ 孙鹏浩：《薛禅可汗与文殊菩萨：见于〈邬坚巴传〉中的某一种联系》，第 591-594 页。

⑥ David M. Farquhar, “Emperor as Bodhisattva in the Governance of Ch’ing Empire,” pp. 5-34.

⑦ 娘·尼玛沃色：《娘氏教法源流》，西藏人民出版社，1988 年，第 5-6 页。

⑧ 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 129 页；Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Identity*, p.238.

⑨ 杨天雪：《明成祖召请大乘法王史事考》，《中国藏学》2019 年第 4 期。

轮王。明朝中央与西藏地方之间有着密切的政治、文化联系，成祖本人亦崇信藏传佛教，因此藏传佛教领袖以转轮王称呼他便不足为奇了。① 成书于明嘉靖四十三年（1564）年的藏文史书《贤者喜宴》在描述永乐三年（1405）大宝法王哈立麻前往南京为已故明成祖的双亲还愿荐福时，称明成祖及其皇后分别为文殊菩萨和度母的化身。②1641 年，和硕特蒙古首领顾实汗在颁发给达普寺的藏蒙双语文书中称当时的崇祯帝为“文殊室利的化身”。③ 此时距清军入关仅有三年，明朝大势已去，顾实汗仍称崇祯帝为文殊菩萨化身，只因彼时中原之正统仍在明。明朝皇帝被蒙藏僧俗二界上层视为文殊菩萨化身，表明这一称谓的核心指向是中原王朝的统治者。

除了明朝皇帝，与之同时存在的多位蒙古部族首领也被藏传佛教高僧授予了“转轮王”的称号。明嘉靖年间，右翼蒙古土默特部首领俺答汗崛起，逐左翼察哈尔部于辽东。出于安定部众和谋求在青海、西藏发展的机会，俺答汗感到有必要和西藏佛教建立更进一步的关系。而在藏传佛教方面，新兴的格鲁派受到支持噶玛噶举派的仁蚌巴政权以及直贡噶举派的敌视，格鲁派上层希望能找到强有力的同盟者和支持者以巩固其在西藏的地位。于是，便有了 1578 年俺答汗与格鲁派法王索南嘉措在青海湖畔的“仰华之会”。此次会面后双方互赠尊号，俺答汗授索南嘉措以“瓦只剌・答喇・达赖喇嘛”称号，索南嘉措回赠俺答汗以“转千金轮斫迦罗伐剌底・扯臣合罕”称号。④“斫迦罗伐剌底・扯臣合罕”意即“转轮王聪慧汗”。明末后金政权建立，漠南蒙古纷纷归顺后金。成吉思汗直系后裔察哈尔部的林丹汗（1591-1634）力图恢复达延汗时期一统大漠南北蒙古诸部的局面，但未能成功。出于政治形势的需要，林丹汗由最初信仰格鲁派改宗萨迦派。在此过程中，萨迦派高僧沙尔巴呼图克图赠林丹汗以“转金轮法王”的称号。⑤与林丹汗同时，右翼蒙古鄂尔多斯部的卜失兔吉囊（又译为“博硕克图济农”）亦被藏传佛教高僧授以“转轮王”称号。⑥ 以上这些蒙古部族首领皆以占据一方且奉行佛法而被藏传佛教高僧授予了“转轮王”的称号。

至于蒙古诸部首领被称作菩萨化身的例子，最典型的是左翼蒙古喀尔喀部的阿巴岱汗。几乎与俺答汗同时，阿巴岱汗也积极争取与索南嘉措会面。1586 年，阿巴岱汗前往呼和浩特谒见索南嘉措并奉献礼品，索南嘉措授予他“佛法大瓦齐赉汗”称号。⑦ 根据喀尔喀部史籍《阿萨拉克齐史》的记载，在阿巴岱谒见索南嘉措的时候，后者说阿巴岱是“瓦齐尔巴尼”的转世，并赐予了“佛法大瓦齐赉汗”之号。可见这一称号中的“瓦齐赉”是“瓦齐尔巴尼”的简称，对应梵文作 vajrapāṇi，意为金刚手菩萨。⑧ 因此，阿巴岱汗被视为金刚手菩萨的化身。此外，俺答汗时期藏传佛教对成吉思汗进行了神格化，认为成吉思汗是金刚手菩萨的化身。同时基于前例，

① 罗炤：《明朝在西藏的主权地位》，《民族研究》2012 年第 2 期。

② David M. Farquhar, “Emperor as Bodhisattva in the Governance of Ch’ing Empire”, pp. 5-34.

③ 乌云毕力格、道帏・才让加：《〈铁龙年顾实汗颁给达普寺的铁券文书〉考释》，《藏学学刊》第 10 辑，2014 年。

④ 乌兰：《〈蒙古源流〉研究》，辽宁民族出版社，2000 年，第 430 页；珠荣嘎：《阿勒坦汗传》，内蒙古人民出版社，1990 年，第 120 页。“斫迦罗伐剌底”即转轮王的梵文写法 Cakravartin 的音译。

⑤ 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 133-134 页。

⑥ 1614 年，卜失兔吉囊请迈达哩胡图克图给新塑的释迦牟尼像举行开眼供养仪式，以迈达哩胡图克图为首的西藏佛教僧侣们和鄂尔多斯诸台吉互赠称号，其中赠给卜失兔吉囊的是“转金轮斫迦罗伐剌底・扯臣・吉囊合罕”。详见乌兰：《〈蒙古源流〉研究》，第 465 页。

⑦ 有关阿巴岱汗谒见索南嘉措的时间，喀尔喀部史籍《阿萨拉克齐史》记为 1586 年，藏文《三世达赖喇嘛传》和蒙文《蒙古源流》记为 1587 年，此处取 1586 年说。乌云毕力格认为索南嘉措并不愿意授阿巴岱以“金刚手菩萨”的称号，此事为喀尔喀人的杜撰，但这至少反映出喀尔喀人称阿巴岱为金刚手菩萨化身的意愿。详见乌云毕力格：《青册金鬘——蒙古部族与文化史研究》，第 106-120 页。

⑧ 善巴：《阿萨拉克齐史》，乌兰巴托，2002 年影印本，叶 53a。转引自乌云毕力格：《青册金鬘：蒙古部族与文化史研究》，第 107 页。

将忽必烈薛禅皇帝看作文殊菩萨的化身。①

就“转轮王”和“文殊菩萨化身”这两个称号在蒙古、汉地适用的历史来看，转轮王是某一特定区域内的统治者，而作为“文殊菩萨化身”的皇帝，其核心统治区域是汉地。因此，拥有“文殊菩萨化身”称号者可同时是“转轮王”，而拥有“转轮王”称号者则不一定具备“文殊菩萨化身”之资格。在取得转轮王和菩萨称号之前，这些世俗统治者已经具备相当的势力。正如甘德星所言：“转轮王之称号，犹如锦上添花，对合法王统只有确认之功，对其形成则无必然之用。”② 文殊菩萨化身称号亦然，必须先为中原之统治者，方可获得此称号。值得注意的是，同时统治着汉、藏、蒙三地的忽必烈，在藏传佛教的语境中是以中原统治者的身份而被称为文殊菩萨化身的。尽管元朝是蒙古人建立的王朝，但藏族史家明确将元朝作为连接宋、明的一个统治汉地的王朝，将它的历史自然地看作中国古代史的一个组成部分。在藏族史家看来，元朝统治的最主要和核心的地区是汉地，大明继承的是元朝的正统。因此，藏传佛教语境中将“文殊菩萨化身”这一曾经用于忽必烈的称呼加于明朝帝王身上就是自然而然的事情了。这再次说明藏传佛教语境中用于世俗统治者的“文殊菩萨化身”指的是中原（藏文作 rgya nag）王朝的统治者。

二、清帝“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号的意蕴

清朝皇帝“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号正是基于上述历史背景而来。随着 16 世纪后半叶藏传佛教全面传入蒙古地区，藏传佛教赋予世俗统治者的“转轮王”和“文殊菩萨”称号被蒙藏两地的贵族广泛接受。清朝入主中原后，这两个称号随之被加于清朝皇帝之上。与明朝相比，清朝与蒙古诸部的关系更为复杂和密切。于是，在清朝与蒙古诸部的频繁往来中，清帝被蒙藏高层普遍称为“转轮王”或“文殊菩萨化身”。

有关清朝帝王最早被视为“转轮王”的情形，美国清史学者柯娇燕说：“在蒙古—满洲体系中，清朝第一个皇帝皇太极，从唐太宗李世民、成吉思汗和忽必烈（也代表着菩萨）那里继承了‘转轮圣王’的合法地位。”③ 这一表述实不准确。首先，根据甘德星的考证，就目前所见史料，并无皇太极被称为“转轮王”的文献佐证。④ 其次，就“转轮王”称号而言，并不存在合法性继承关系。柯娇燕没有注意到的是，在同一时期的不同政治集团中，可以有多个转轮王。除了上文提及的蒙古部落首领以及同时期的明朝帝王，清初与达赖喇嘛联合统治西藏的和硕特汗王顾实汗也被五世达赖喇嘛称为转轮王。⑤ 对于皇太极没有取得“转轮王”称号的原因，甘德星指出，满洲征服漠南蒙古和朝鲜以后，皇太极声威日盛，其势力已不在当年获赠“转轮王”称号的俺答汗、林丹汗之下；满洲亦已与藏传佛教建立了联系。因此，皇太极已经具备转轮王的条件。但皇太极此时并不汲汲于转轮王之名，可见此封号于政治上无甚效用。⑥ 此说不无道理。

事实上，目前所见清帝最早拥有“转轮王”身份的是顺治帝。在皇太极征服漠南蒙古，建立大清国后，西藏僧俗统治者看到了东方世界的这一巨变，决定派遣使团至盛京，以图日

① 佚名编：《十善法白史》（蒙古文），内蒙古社科院藏本，叶 2b- 叶 3a。转引自乌云毕力格、孔令伟：《论“五色四藩”的来源及其内涵》，《民族研究》2016 年第 2 期。

② 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 137 页。

③ Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Identity*, p.242.

④ 柯娇燕没有提供此条信息的出处。参见甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 149-150 页。

⑤ 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》（成书于 1643 年），郭和卿译，民族出版社，1993 年，第 178-179 页。

⑥ 甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 152 页。

后的发展。于是，崇德四年（1639）年底至五年初，西藏方面派遣以五世达赖喇嘛手下的高僧伊拉古克三呼图克图率领使团前往满洲。使团来到盛京后，受到皇太极的隆重礼遇。满洲此时亦寄希望能通过藏传佛教争取全蒙古。崇德七年，皇太极派使者携带致西藏政教各派领袖的书信回访西藏。西藏方面于顺治元年（1644）年和二年分别向清朝致书回信，但此时皇太极殡天，他们致书的对象已经是顺治帝了。① 在西藏上层写给顺治帝的书信中，有一封顺治二年五世达赖喇嘛写给顺治帝的信函。该信题头称顺治帝为"女真博克多皇帝"，正文是繁复华丽的佛教赞美之辞。在赞辞中，达赖喇嘛称顺治帝为"乱世的伟大的以力转轮者"（rtsod ldan gyi dus kyi stobs kyi 'khor los sgyur ba chen po）。② "以力转轮者"是藏文中对"转轮王"的常见表达。可见，五世达赖喇嘛是将"转轮王"看做对顺治帝的修饰语的。此外，顾实汗也称顺治帝为"转轮王"。顾实汗在顺治三年致顺治帝的书信中说："如今久闻以亿万福德吉祥所创造具有宝身尊胜无畏，登上汉人皇帝宝座，皈依并尊崇佛法之宝，以慈悲为怀，安抚所有黎民百姓，剿灭邪恶异己，称为转轮王皇位吉祥成就盛名者。"③ 这里指出了顺治帝入主中原和尊崇佛法两个成为转轮王的要素，此语境下的"转轮王"已经与"文殊菩萨化身"无异了。④ 在此需要重申的是，在顺治帝被称为转轮王的同时，顾实汗也被五世达赖喇嘛称为"转金轮王"。⑤

顺治元年清军入关，清朝正式取代明朝成为中原的统治者。顺治帝顺理成章地成了第一位拥有"文殊菩萨化身"称号的清朝皇帝。⑥ 顺治三年三月，五世达赖喇嘛复遣使请安并呈进礼物致书顺治帝。这封书信其实是一篇与礼物一同呈上的具有佛教色彩的赞辞（《清实录》称作"丹书克"），其中称顺治帝为"真命天子曼殊师利之化身"。⑦ 达赖喇嘛将顺治帝称为文殊菩萨化身，体现出他对顺治帝作为中原统治者身份的确认。顺治帝获得"文殊菩萨化身"称号，意味着他同时是转轮王。因此，在此后西藏地方与清廷的往来文书中，称清帝为文殊菩萨的化身几乎成为定例，兼称清帝为转轮王和文殊菩萨化身的情况也不少，而单称转轮王的例子并不多。

特别需要指出的是，清帝之拥有文殊菩萨化身称号是基于其中原统治者的身份，与边疆地

---

① 对于这些书信的研究，参见李勤璞：《蒙古之道——西藏佛教和太宗时代的清朝国家》，内蒙古大学博士学位论文，2007年，第93-128页；乌云毕力格、石岩刚：《萨斯迦派与清朝崇德顺治朝廷》，中国人民大学国学院西域历史语言研究所编：《西域历史语言研究集刊》第7辑，科学出版社，2014年，第403-428页。

② Rgyal dbang lnga pa, *Ggya bod hor songs gi mchog dman bar pa rnams la 'phrin yig snyan ngag tu bkod pa rab snyan rgyud mang zhes bya ba bzhugs so*，Zi ling: Mtsho sngon mi rigs dpe skrun khang, 1993, pp.30-32. 顺带提及，该信的蒙古文译本保存在内秘书院蒙文档案中。蒙古文本的汉译者希都日古误将信函起首修饰宗喀巴的"文殊幻化"一词理解为达赖喇嘛对顺治帝的称呼。参见希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，社会科学文献出版社，2015年，第77页；对应蒙古文本见中国第一历史档案馆、内蒙古自治区档案馆、内蒙古大学蒙古学研究中心编，齐木德道尔吉、吴元丰、萨·那日松主编：《清内秘书院蒙古文档案汇编》第2辑，内蒙古人民出版社，2003年，第146页。其实目前所见最早称顺治帝为文殊菩萨化身的是《达赖喇嘛乙酉年三月复遣使请安并呈进礼物致顺治帝书》，见希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，第81页。

③《顾实汗丙戌年遣使致顺治帝书》，顺治三年三月初六日，希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，第82页。

④ 据《五世达赖喇嘛传》记载，顺治九年五世达赖喇嘛谒见顺治帝时，顺治帝即以转轮王专用的七政宝仪仗为其先导。考虑到顺治帝对汉地禅宗的特殊爱好和对藏传佛教的排斥态度，其出行的七宝仪仗当来自汉传佛教的设计。另，史载武则天和忽必烈都在朝堂设有七宝仪仗。参见阿旺罗桑嘉措：《五世达赖喇嘛罗桑嘉措传》，陈庆英、马连龙、马林译，（台北）全佛文化事业有限公司，2003年，第一函，下，第487-490页；何启龙：《质疑元代佛教能提供的"政治合法性"》；孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》，《社会科学战线》2013年第11期。

⑤ 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，郭和卿译，第178-179页。

⑥ 戴维·法夸尔说清太宗是第一个拥有"文殊菩萨化身"的皇帝，此说有误。David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in the Governance of Ch'ing Empire".

⑦ 希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，第81页。

区纳入清朝管辖的过程无必然联系。早在喀尔喀蒙古归附清朝以及西藏、回部被置于清朝的直接统治之前，蒙藏上层已频频称清帝为文殊菩萨化身了。此前有学者以为顺治帝被称为“文殊菩萨化身”是在顺治九年达赖喇嘛与顺治帝会面之后，其实不然。[①] 在内秘书院档案中保存的多件顺治初年西藏方面致顺治帝的书信中，皆称顺治帝为文殊菩萨化身。除了前文所及外，兹不妨再举数例说明之。顺治四年，来自西藏顾实汗方面的墨尔根济农上书顺治帝奏请圣安并献礼物，他在信中说：“最胜曼殊师利之大化身，夺取大明政权，皇帝您占领南家思国（nanggiyas, 汉地）。而大慈大悲观世音菩萨化身察克拉瓦尔第（Cakravartin，转轮王）诺门汗之政教土伯特国，则由我们可汗占领。”[②] 这里明确指出，顺治帝夺取大明政权，作为文殊菩萨化身统治中原汉地，而顾实汗以观世音菩萨化身转轮王统治西藏。这反映的正是统治西藏的和硕特汗廷与清朝双方承认彼此政权的睦邻关系。此外，从顺治六年二月至九年十一月，达赖喇嘛多次致书顺治帝，内容包括请安和商议朝觐的时间、地点等事宜。这些信中无一例外地将顺治帝称为文殊菩萨化身，诸如“圆满威德尊胜一切世间至尊至上曼殊师利皇帝”“君临天下至圣曼殊师利皇帝”“圆满吉祥天下之主，至高无上曼殊师利大皇帝”等等。[③]

康熙帝即位，蒙藏高层延续了“转轮王”和“文殊菩萨化身”的称谓，这两个称呼频繁出现于蒙藏高僧给康熙帝的奏文中。例如，康熙二年（1662）四月，西藏上层之达赖、班禅、第巴等同时向康熙帝上请安折。达赖喇嘛奏折之抬头称康熙帝为“征服一切至上皇帝”，在正文的赞辞中称其为“信仰之曼殊师利”；第巴代替和硕特汗王达延汗向康熙帝上请安折，称康熙帝为“至上文殊皇帝”；班禅喇嘛亦称之为“至上曼殊师利”。[④] 康熙十四年，五世达赖喇嘛奏康熙帝，陈述他答复吴三桂使臣不支持叛乱一事。在这道奏折中，五世达赖喇嘛称康熙帝为“以长寿天保佑之力转轮者天地之主宰曼殊师利上皇帝”。[⑤] 又如，康熙十八年，喀尔喀部贵族额尔德尼济农在给康熙帝的奏文中亦称之为“曼殊师利皇帝”。[⑥] 康熙年间，准噶尔部首领策妄阿拉布坦致书康熙帝时亦称其为“以天赋之力转轮者掌权曼殊师利皇帝”。[⑦] 这些都是喀尔喀蒙古和西藏正式归附清朝以及准噶尔问题解决之前的相关例子。[⑧]

继康熙帝之后，雍正帝亦被称为转轮王和文殊菩萨化身。雍正十年（1732），七世达赖喇嘛以土尔扈特部阿玉齐汗之子策凌敦多卜向达赖喇嘛请封汗号一事上奏雍正帝，奏折抬头即称雍

---

① 王俊中：《满洲与文殊的渊源及西藏政教思想中的领袖与菩萨》，第 93-94 页。钟焓已经注意到顺治三年达赖喇嘛称顺治帝为“文殊师利化身”的例子。参见钟焓：《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识——兼与“共时性君权”理论商榷》，第 106 页。

② 《墨尔根济农奏请圣安并献礼物书》，顺治四年十一月吉日，希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，第 131 页，对应蒙古文原本见《清内秘书院蒙古文档案汇编》第 2 辑，第 417 页。此处引文据蒙古文原本对希都日古汉译文作了修订。

③ 《达赖喇嘛奏请圣安并呈献礼物书》，顺治六年二月十五日；《达赖喇嘛遣使奏壬辰年夏月前来觐见书》，顺治六年二月；《达赖喇嘛奏请圣安书》，顺治八年正月十七日；《达赖喇嘛奏请圣安并遣使告知朝觐日期书》，顺治九年正月初一日；《达赖喇嘛以行近黄河愿在代噶湖会面事致顺治帝书》，顺治九年九月二十一日；《达赖喇嘛奏恭请圣安并呈献礼物书》，顺治九年十月初八日；《达赖喇嘛等报以十月十五日已渡黄河之书》，顺治九年十一月初六日。希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，第 145、146、164、177、184、185 页。

④ 《达赖喇嘛敬请圣安贡方物之奏折》，康熙二年四月；《第巴代替达延汗敬请圣安奏折》，康熙二年四月；《班禅胡图克图敬请圣安贡方物之奏折》，康熙二年四月。希都日古编译：《清内秘书院蒙古文档案汇编汉译》，第 313-315 页。

⑤ 《五世达赖喇嘛以回吴三桂不支持叛乱等事给康熙帝奏文》，康熙十四年四月一日，中国第一历史档案馆、内蒙古大学蒙古学学院编：《清内阁蒙古堂档》第 1 册，内蒙古人民出版社，2005 年，第 223 页。

⑥ 《喀尔喀额尔德尼济农为朝贡及称号事给康熙帝奏文》，康熙十八年十一月七日，《清内阁蒙古堂档》第 1 册，第 150 页。

⑦ 《清内阁蒙古堂档》第 4 册，第 79 页。

⑧ 顺带提及，五世达赖喇嘛圆寂后，第巴桑结嘉措为了独揽西藏大权，曾给六世达赖喇嘛仓央嘉措加上“转轮王”的称号，以使仓央嘉措成为西藏政教二界名义上的领袖，他自己真正掌握西藏政教大权。参见乌云毕力格：《五色四藩——多语文本中的内亚民族史地研究》，第 202-208 页。

正帝为“承天奉运，在瞻卜州广大地域转动力轮之曼殊室利大皇帝”。[①] 经过顺、康、雍三朝的经营，至乾隆时，蒙古、西藏、回部悉皆纳入清朝版图。蒙藏地区与清朝的往来更加频繁，清帝被蒙藏上层称为转轮王和文殊菩萨化身也更加普遍。六世班禅在热河与乾隆帝首次会面时即称后者为“文殊大皇帝”。在六世班禅为乾隆帝所献祈愿辞中更多次将乾隆帝比作文殊菩萨和转轮王。[②] 顺康雍三帝对于藏传佛教赋予的转轮王和文殊菩萨称号是以被动接受为主，乾隆帝则表现出对“转轮王”尤其是“文殊菩萨化身”称号的主动接纳。[③] 对此，学界关注较多的是目前存世的多幅乾隆帝御容佛像唐卡。在这些画像中，乾隆帝结跏趺坐于莲花宝座之上，头戴黄色僧帽，身披袈裟，右手施说法印，左手施禅定印，托法轮，左肩托般若佛经，右肩托智慧剑。其手持的“法轮”是转轮王身份的象征，而般若佛经和智慧剑是文殊菩萨的标志。[④] 这些御容佛像唐卡的绘制都经过乾隆帝本人的授意和安排，显然，乾隆帝主动悦纳了藏传佛教赋予的“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号。

三、乾隆帝对“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号的接纳

如前所述，清朝入主中原后，清帝被藏传佛教赋予了“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号。清帝对这两个称号的接纳体现出由被动到主动的变化，这与帝王个人对藏传佛教的亲近程度有关。[⑤] 那么我们应当如何来看待乾隆帝对“转轮王”和“文殊菩萨化身”这两种身份的主动接纳呢？美国新清史学者藉此认为乾隆帝意欲以藏传佛教的思想和宗教形象统治蒙藏地区。钟焓对此持反对意见，他认为清帝对于相关名号有着“自称”与“他称”之别，“清朝君主在藏传佛教信徒面前依然是以皇帝的身份自居，而‘文殊菩萨化身’等他称类型的名号实际上是作为皇帝的修辞语而使用。那种认为清帝是以一种与皇帝不同的文殊化身之类的教主形象呈现在蒙藏群体面前的观点可谓失于片面”。对于乾隆帝御容佛像唐卡，钟焓认为“应视为反映皇帝个人宗教观念的产物。也就是说，此类画中将乾隆帝描绘成文殊菩萨，并不属于皇帝想要在公开的国家政治生活领域中着力向外界尤其是其统治下的多数臣民展示的形象”。[⑥] 笔者倾向于赞同钟焓的观点，在此就作为乾隆帝之修辞语的“转轮王”“文殊菩萨化身”称号做进一步的考查。

其实，只要我们认清乾隆帝运用“文殊菩萨化身”称号的实质，大可不必讳言乾隆帝在公开政治场域中以此形象呈现的事实。从目前所存七幅乾隆帝御容佛像的来源看，它们曾分别悬挂于北京的雍和宫、承德的普乐寺、普宁寺、普陀宗乘之庙，以及拉萨的布达拉宫等处。这些地方并非皇帝的私人场所，除了寺院僧人，往来其间的主要是皇家成员和少数蒙藏上层人物。这些按照藏传佛教唐卡构图来呈现的画像的确体现出清帝向有限范围内蒙藏人士传达其作为转轮王和文殊菩萨化身的意图。但是，如果据此认为乾隆帝以藏传佛教的这两种身份统治蒙藏族

① 中国第一历史档案馆编：《清代新疆满文档案汇编》(一)，第 212-218 页。转引自乌云毕力格：《五色四藩——多语文本中的内亚民族史地研究》，上海古籍出版社，第 262 页。

② 嘉木央·久麦旺波：《六世班禅洛桑丹巴益希传》，许得存、卓永强译，西藏人民出版社，1990 年，第 473，495-497 页。

③ 康熙帝在征讨西藏时曾称自己的大军乃“文殊皇帝所属”，参见甘德星：《“正统”之源：满洲入关前后王权思想之发展与蒙藏转轮王观念之关系考辨》，第 168 页；有关乾隆帝对“文殊菩萨化身”形象的营造，详见陈俊隆：《乾隆皇帝运用文殊菩萨化身策略与西藏地区的治理》，“国立”成功大学历史研究所硕士论文，2009 年，第 54-61 页。

④ 罗文华：《龙袍与袈裟：清宫藏传佛教文化考察》，紫禁城出版社，2005 年，第 539-546 页；侯关银：《神圣与世俗：乾隆皇帝佛装画像研究》，《中国美术研究》2015 年第 3 期。

⑤ 顺治帝对汉传佛教的禅宗情有独钟，对藏传佛教基本持排斥态度。康熙帝早期对藏传佛教并无特殊的兴趣，其宗教祈福活动主要是受孝庄太后的影响；后期受一世哲布尊丹巴的影响开始信仰藏传佛教。雍正帝对汉、藏佛教皆有一定的兴趣。乾隆帝则虔诚信仰藏传佛教。有关康熙帝受哲布尊丹巴活佛影响信仰藏传佛教一事，信息来源于罗文华先生 2019 年 12 月 14 日在中国藏学研究中心学术报告厅所作题为“康熙帝的藏传佛教信仰拼图”的报告。

⑥ 钟焓：《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识——兼与“共时性君权”理论商榷》，第 105，107-108 页。

群，则有过度阐释之嫌。乾隆帝制作的这些画像只是一种在有限范围内的装饰品。如果说这种融入了乾隆帝个人对藏传佛教偏好的皇帝形象有什么更多的含义，那也不外乎是增加他对蒙藏高层的亲和力和他身为清帝的神圣性。① 以下对乾隆帝接纳“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号的原因稍作分析。

如前所述，元明两代的帝王已被藏传佛教称为文殊菩萨化身，到了清代，中原汉地的统治者是“文殊菩萨化身”这一观念已深入蒙藏知识界。蒙藏方面不仅将当时的清朝皇帝称为文殊菩萨化身，在回顾历史时，也将元明的皇帝称为文殊菩萨化身。例如，五世达赖喇嘛称元世祖忽必烈为“受天承命的曼殊室利皇帝”，蒙古高僧阿旺·绛央尼玛（Byin pa Ngag dbang ’jam dbyang nyi ma）称明太祖为“文殊菩萨装扮成人间帝王的大明洪武皇帝”。② 乾隆帝崇信藏传佛教，与此前诸帝相比，他对藏传佛教更加熟悉，加之有章嘉国师作为其顾问，这使得乾隆帝非常了解“转轮王”和“文殊菩萨化身”在藏传佛教传统中的意蕴。因此，在一些非正式的语境中，他常以“文殊菩萨化身”（亦是“转轮王”）的形象自比。这无疑能增强受藏传佛教浸润的蒙族族群的接受度。

至于以“转轮王”和“文殊菩萨化身”神化满洲，神化清帝，更不必待言。正如沈卫荣所说，这两个称号“无疑可以在作为世俗君王的乾隆皇帝身上添加上富有魅力的宗教神性，标明他是一位超越了世俗万有，具有统御十方、救度众生之智慧、方便和愿力的非凡的政治领袖。”③ 值得注意的是，虽然清帝是文殊菩萨化身的说法来自藏传佛教，但文殊菩萨信仰在汉传佛教中也非常流行，于是，借着藏传佛教赋予的这种神性，乾隆帝将清帝是“文殊菩萨化身”这一命题扩大到了他的汉地观众面前。在乾隆帝授意文臣撰写的《满洲源流考》中，清帝作为“文殊菩萨化身”的历史被回溯至清朝“光启东土”之时，并称“满洲”之名来源于文殊，其曰：

> 满洲本部族名……建号满洲，是为国家开基之始。以国书考之，满洲本作满珠，二字皆平读。我朝光启东土，每岁西藏献丹书，皆称曼珠师利大皇帝。翻译名义曰曼珠，华言妙吉祥也。又作曼殊室利大教王。经云释迦牟尼师毘卢遮那如来，而大圣曼殊室利为毘卢遮那本师，殊珠音同，室师一音也。当时鸿号肇称，实本诸此。今汉字作满洲，盖因洲字义近地名，假借用之，遂相沿耳，实则部族，而非地名，固章章可考也。④

按：“曼珠师利”是“文殊室利”的异译，即文殊菩萨。“丹书”又称“丹书克”，即西藏遣使向明清帝王贡献方物时一并进呈的表文。⑤“满洲”作为部落名在努尔哈赤的时代就已经存在，⑥“满洲”之名何时产生，有何含义，中外学界莫衷一是，但可以肯定的是，其并不始于西藏献丹书。⑦ 可以说，乾隆帝将西藏献丹书与满洲源于“文殊”相联系，无非意在强化满洲和清帝的神圣性。乾隆帝运用文殊菩萨化身形象神化清帝和满洲的做法并不能作为清朝统治之非汉族性的证据。利用佛教中的转轮王和菩萨身份来粉饰皇权的现象自佛教传入中国后便屡见不鲜。隋唐的帝王便多有以转轮王自居者，武则天更多次在自己的名号前冠以“金轮圣神皇帝”的字样；以菩萨自命的皇帝则更是不乏其人。在利用佛教粉饰皇权方面，乾隆帝远没有中古皇帝走得远。

---

① 沈卫荣：《大元史与新清史——以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，第 239-242 页。

② 五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》，第 174 页；拉巴平错：《大慈法王释迦也失》，中国藏学出版社，2012 年，第 98 页。

③ 沈卫荣：《大元史与新清史——以元代和清代西藏和藏传佛教研究为中心》，第 237 页。

④ 阿桂等撰：《钦定满洲源流考》，卷 1。

⑤ 陆莲蒂：《丹书克（丹舒克）释义——藏文补释》，中国民族古文字研究会编：《中国民族古文字研究》第 4 辑，天津古籍出版社，1996 年。

⑥ 中外学界对“满洲”一词的来源多有讨论，对这些研究的综述，参见王俊中：《满洲与文殊的渊源及西藏政教思想中的领袖与菩萨》，第 94-98 页。

⑦ 西藏首次遣使向清帝进贡是在崇德七年，《清太宗实录》和内国史院满文档案记录了此次进献贡表的情形，其中未见称皇太极为“曼珠师利大皇帝”者。参见李勤璞：《蒙古之道——西藏佛教和太宗时代的清朝国家》，第 72-81 页。

他既没有在正式的君主头衔前加上“转轮王”或者“菩萨”的称号，也没有像武则天那样颁行过专门用于政治宣传的类似《大云经疏》和重译《宝雨经》的文本。①

新清史学者对乾隆帝作为转轮王和文殊菩萨化身的身份多有误解，其忽略了元以来西藏与中原地区的政治文化关系，脱离了藏传佛教将中原统治者称为“转轮王”与“文殊菩萨化身”的历史背景。新清史学者基于乾隆帝对藏传佛教的个人信仰，将乾隆帝视作修辞语的“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号执实，认为乾隆帝以藏传佛教赋予的身份统御蒙藏民族。柯娇燕在对佛教“空”的概念进行一番解释后说：“对受过格鲁派灌顶的乾隆帝而言，这种十分切要的‘空’是唯一的绝对，即唯一的真实。他宗教修习的目的，用图奇的话说，是‘战胜相对的世界’；作为菩萨，皇帝的身份标志是承诺为拯救他人而努力。作为转轮王，最伟大帝王的神力载体，护法神玛哈嘎拉守护的对象，以及作为一个以至善为目标的菩萨，乾隆帝通过他的佛教形象确认了与已经进入了在清廷所偏向的儒家经典的理解方式中受到暗示的圣王之道同样的理念。”柯娇燕认为乾隆帝是格鲁派信徒，所以认真践行着佛教中对转轮王和菩萨的设定，通过这种实践，乾隆帝对蒙藏民族的统治体现出与其运用圣王之道相同的理念。基于对这两个称号“执实性”的理解，柯娇燕对“转轮王”和“文殊菩萨化身”称号与帝王的关系做了更加虚无缥缈的链接。对于转轮王，其说：“转轮圣王意味着世俗世界和精神世界的主宰，时间、灵魂、肉身都围绕他转世轮回。他手中转动的法轮代表着帝国的武力扩张、历史更迭以及时代终结。这种形象与周朝的‘王道’不同，公开强调武力表达，是‘战胜一切的胜利者’。”转轮王之本意在于转动法轮，弘扬佛法，而非以此称号为镇慑招徕、武力扩张之依据。柯娇燕的这一延伸性解释已经背离了佛教转轮王的原意。 谈到乾隆帝的文殊化身形象，其谓：“作为菩萨和文殊的化身，正如法夸尔所阐释的，将帝王置于汉地并且建立了将汉地的地位作为与蒙藏关系的支点。然而，文殊师利，不仅仅在西藏、蒙古以及东亚其他地方是智慧之主（patron of learning），他还是‘洞见’的化身，特别地，用 G. Samuel 的说法，是‘照见无二实性’，这是一个对有自我意识的普世性君王而言较为合宜的精神符号。”显然法夸尔的说法是十分贴切的，柯娇燕提出的普世性君王与文殊菩萨的关系则有待商榷。尽管乾隆帝的确是一位虔诚的藏传佛教信徒，他有自己的上师和本尊，日常修习藏传密法，但是，清帝从未以标明其藏传佛教领袖身份的头衔自称，也没有充分的证据表明乾隆帝以此类身份统治蒙藏民族。②

总之，对于蒙藏人士而言，称呼乾隆帝为转轮王和文殊菩萨化身，是以宗教语言表达的对皇帝的敬称；对乾隆帝而言，悦纳这两个称号，是一种融合了个人宗教趣味的，用以增进部分蒙藏人士亲和力的便宜之计。我们不宜将这种小范围内的非正式的宗教表现随意上升到国家治理的高度。乾隆帝面对蒙藏族群的立足点仍然是作为传统王朝皇帝的身份。

四、乾隆帝对待藏传佛教的公开态度

随着学界对部分清代高僧藏文传记的汉译和对清朝皇家藏传佛教物质文化的揭示，乾隆帝的藏传佛教信仰实际已无疑问。然而这并不意味着乾隆帝将佛教教义应用于蒙藏地区的治理。相反地，出于儒家正统观念的考虑，乾隆帝竭力隐藏和撇清自己对藏传佛教的喜爱。虽然有时乾隆帝的宗教情感会融入到一些特定的政治活动中，但这些政治活动并不足以吸引更多的蒙藏僧侣集团上层归向北京。③ 整体而言，乾隆帝对藏传佛教的崇信显得相对理性，他并未将自己的信仰带入治国的层面。

① 孙英刚：《转轮王与皇帝：佛教对中古君主概念的影响》。

② 钟焓：《论清朝君主称谓的排序及其反映的君权意识——兼与“共时性君权”理论商榷》。

③ 详见罗文华：《龙袍与袈裟：清宫藏传佛教文化考察》，第 4-29 页。

论及乾隆帝对藏传佛教的态度，我们绕不过的一个话题是御制《喇嘛说》一文。其中提出的“兴黄教即所以安众蒙古”一语更被后人作为清朝利用藏传佛教统治蒙、藏地区的权威证据。无可否认，藏传佛教在清朝治理蒙藏边疆的过程中发挥了重要作用，但在兴黄安蒙话语的主导下，我们忽略了其他政治手段和策略对蒙藏地区治理的重要性，忽略了藏传佛教作为一种独特的宗教文化对清宫廷以及北京宗教、社会产生的影响。事实上，将国家主导的藏传佛教活动全部解释为治理边疆民族的手段，是元以来儒家知识分子对藏传佛教进行政治化解读之传统的延续。[①] 早在蒙古人将以密教修习见长的藏传佛教引入汉地时，藏传佛教就受到了儒家正统知识分子的排斥和鄙视。元朝末代皇帝庚申帝更以耽于藏传密法亡国而被后人所诟病。尽管如此，藏传佛教自有其生命力，元亡以后，受北京崇尚藏传佛教风气的影响，明成祖以来的诸帝多对藏传佛教抱有浓厚的兴趣。在元明帝王爱好并有意扶持藏传佛教的同时，总有一部分秉持儒家观念的士大夫不能理解和认同这种做法。于是，他们一方面视藏传佛教为异类和难登大雅之堂的邪术，另一方面以儒家“因其俗而柔其人”的思想来涵盖藏传佛教与汉文化的所有联系。由此形成了元明以来将中原王朝与藏传佛教的关系进行政治化解读的传统。乾隆帝以中原正统王朝的统治者自居，自然跳不出儒家正统思想的影响，其《喇嘛说》即立足于此。

值得注意的是，《喇嘛说》中除了表达乾隆帝对清朝因俗而治，以藏传佛教刚柔并济治理蒙藏地区取得的巨大成就之外，还带入了一段有关乾隆帝修习藏传佛教的讨论。在陈述了对西藏的活佛转世实行金瓶掣签制度的决定后，其曰：“夫定其事之是非者，必习其事，而又明其理，然后可。予若不习番经，不能为此言，始习之时，或有议为过兴黄教者，使予徒泥沙汰之虚誉，则今之新旧蒙古畏威怀德，太平数十年，可得乎？”[②] 这里所说的乾隆帝学习藏传佛教经文无疑是他信仰藏传佛教的实践。然而，乾隆帝巧妙地将其嵌入了有关金瓶掣签制度的叙事之中，以处理藏传佛教事务之需来化解针对其学习佛法的质疑。如此一来，我们在《喇嘛说》中丝毫看不到关于乾隆帝作为藏传佛教之“圣徒”的角色和视角，唯有其作为文武“圣王”在处理复杂的族群、边疆问题时所展现出的审时度势和高屋建瓴。如果不是乾隆帝裕陵地宫因偶然因素被呈现在世人面前，没有藏文《章嘉国师传》和《六世班禅传》揭示的乾隆帝接受藏传密教灌顶及其日常践行密法的情节，没有清宫廷物质文化的佐证，单凭《起居注》等汉文档案，我们很难知晓乾隆帝对藏传佛教的虔诚信仰。乾隆帝刻意隐藏和回避自己对藏传佛教的信仰，以因俗治夷的理念为自己崇信藏传佛教开脱，正是受元明以来儒家正统观念影响和束缚的结果。

在清朝统治阶层中，受儒家藏传佛教观影响的自然不止乾隆帝一人。果亲王允礼对待藏传佛教的两面性同样典型地显示出个人信仰与儒家正统观念之间的矛盾。[③] 此外，从清代文人笔记、日记以及朝鲜使臣日记中有关藏传佛教的记载来看，有相当一部分满、汉、蒙知识分子深受元明以来这套话语的影响。就对藏传佛教本身的看法而言，最为正面的也不过是对喇嘛活佛拥有的神通法术的好奇。[④] 另不乏有人将藏传佛教妖魔化，将其等同为巫术，他们笔下的藏传佛教僧人也以不守戒律、飞扬跋扈等负面形象呈现。清朝宗室昭梿所著《啸亭杂录》记道：“喇嘛有咒诅之术，凡蒙古有所争斗，必令其徒诵之，时有验者，名曰‘黑经’。然其掌坛番僧往往自毙，盖邪术也。”[⑤] 清末文人陈康祺所撰《郎潜纪闻》对此更有详细记载，其曰：“喇嘛一教，较浮屠、

---

① 沈卫荣：《想象西藏：跨文化视野中的和尚、活佛、喇嘛和密教》，北京师范大学出版社，2015 年，第 155-185 页。

② 周润年：《北京雍和宫御制喇嘛说碑文校录考诠》，《西藏研究》1991 年第 3 期。

③ Vladimir L.Uspensky, *Prince Yunli(1697-1738): Manchu Statesman Tibetan Buddhist*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa, 1997, p.13.

④ 张亚辉：《〈热河日记〉与“儒藏礼仪之争”——一场多民族帝国盛宴的历史人类学考察》，《青海民族大学学报（社会科学版）》2015 年第 3 期；康欣平：《驻藏大臣有泰对藏传佛教文化的态度——以〈有泰日记〉为中心的考察》，《西藏民族大学学报》，2018 年第 5 期。

⑤ 昭梿：《啸亭杂录》，中华书局，1980 年，第 357 页。

天方尤为诞罔。其人狡悍阴鸷，饮酒食肉，被服鲜丽，习技击，娶妇女，无复戒律。其中又有红教、黄教之别。黄教能画符治病，唪经咒。红教至能摄人生魂，睚眦之仇，咒诅立死。其演法则有跳布札、放乌卜藏诸技……而长年承应内廷者，至数十百人之众。出则横行街市，莫与谁何，縻帑惑民，于义无取。盖本朝龙兴之初，喇嘛效顺最早，而其术盛行东土，又夙为蒙古诸部落所崇信，故优礼彼教，政以羁縻外藩。不虞相沿至今，祀典庆典，参预日多，骎骎乎欲淆秩宗之大礼，二百年来言事诸臣，惜无建议裁抑者。”① 这些记载与元明儒家知识分子对藏传佛教的看法如出一辙。在对清朝廷与藏传佛教关系的理解上，清人秉持的亦是前述儒家的政治化解读思维。《郎潜纪闻》即提到朝廷优礼藏传佛教的目的是“羁縻外藩”。清朝著名学者赵翼在其所著《檐曝杂记》中论及朝廷尊奉章嘉国师，曰：“是以上亦有国师，号章嘉胡土克图，住京师之栴檀寺。每元旦入朝，黄幰车所过，争以手帕铺于道，伺其轮压而过，则以为有福。其车直入东华门，盖尊宠章嘉，正所以帖服外夷，乃长驾远驭之深意。”② 此处忽略了京师民众对章嘉国师作为活佛的崇拜，直指清廷尊崇章嘉的目的在于怀柔外夷。《啸亭杂录》说得更明白：“国家宠幸黄僧，并非崇奉其教以祈福祥也。只以蒙古诸部敬信黄教已久，故以神道设教，藉仗其徒，使其诚心归附以障藩篱，正《王制》所谓‘易其政不易其俗’之道也。”③ 我们知道，藏传佛教法事和仪式在清代宫廷乃至皇城、五台山都曾十分流行，其主要功能就是祈福。④ 昭梿对此一显而易见之事实都予以否定，而释之以儒家经典《礼记》中“易其政不易其俗”之说，足见清人受儒家藏传佛教观影响之深刻。

在知晓儒家知识分子对藏传佛教的态度后，我们就不难理解乾隆帝作《喇嘛说》的立场了。在对元朝帝王宠溺藏传佛教僧人所造成的恶果进行评述后，乾隆帝引出了清朝对待藏传佛教的官方态度——“兴黄教即所以安众蒙古”，并以此回避了自己对藏传佛教的崇信。对于格外看重清朝统治正统性的满洲皇帝而言，于此体现的是对儒家观念的认同。据档案记载，《喇嘛说》在完成后立即作为圣谕颁赐内地的总督、巡抚以及边疆的办事大臣、将军、参赞大臣、都统等大员，令其奉在明堂。⑤ 显然，乾隆帝要天下人看到的是他作为孔孟之道之“圣王”与“明君”的形象。

五、结语

与历代中原王朝相比，清朝实际控制了一个空前广大的疆域。在这一疆域内生活着拥有各种不同文化的族群。与此相应，在国家的文化建设层面，清朝也显示出整合多种不同文化元素

---

① 陈康祺：《郎潜纪闻初笔 二笔 三笔》，中华书局，1984 年，第 7-8 页。

② 赵翼：《檐曝杂记 秦淮画舫录》，上海古籍出版社，2012 年，第 19 页。

③ 昭梿：《啸亭杂录》，第 361 页。

④ 王家鹏：《紫禁城中的佛教世界——清代宫廷藏传佛教文化观察》，北京大学出版社，2014 年；常建华：《祈福：康熙帝巡游五台山新探》，《历史研究》2016 年第 2 期。

⑤ 《朱批奏折》，乾隆五十八年正月十五日，中国第一历史档案馆藏，档案号：04-01-12-0242-005；正月初三日，档案号：04-01-12-0242-007；正月初六日，档案号：04-01-12-0242-008；正月初二日，档案号：04-01-12-0242-028；正月二十九日，档案号：04-01-12-0242-056；正月十七日，档案号：04-01-12-0242-062；五月二十八日，档案号：04-01-12-0243-050；正月初六日，档案号：04-01-38-0020-001；正月初六日，档案号：04-01-38-0020-002；正月二十七日，04-01-38-0020-009；二月初八日，档案号：04-01-38-0020-013；二月初九日，档案号：04-01-38-0020-014；二月十二日，档案号：04-01-38-0020-018；二月十三日，档案号：04-01-38-0020-019；二月二十四日，档案号：04-01-38-0020-024；二月二十七日，档案号：04-01-38-0020-027；二月二十七日，档案号：04-01-38-0020-029；三月初八日，档案号：04-01-38-0020-035。《录副奏折》，乾隆五十八年二月初二日，中国第一历史档案馆藏，档案号：03-0194-3420-010；二月二十一日，档案号：03-0194-3420-002；二月二十七日，档案号：03-0194-3422-025；二月二十五日，档案号：03-0194-3422-043；三月初一日，档案号：03-0194-3422-036；三月十九日，档案号：03-0194-3426-020。

于一体的气象。这一方面是出于政治统治的需要，另一方也反映了清朝统治者对于边疆族群文化价值的认同。① 清朝在北京、承德和藩部建立了一批敕建佛寺，清帝积极推动多语种藏传佛教文献的刊印，这些都显示出清朝将藏传佛教作为一种重要的文化元素给予了充分的重视。② 然而这并不等同于新清史学者所主张的清朝对蒙藏地区运用了一套与内地儒家意识形态相平行的佛教的意识形态。面对不同的族群实行因俗而治的政策本就是中国大一统思想的应有之义，而并非一个能够凸显与传统中原王朝迥异的政权的特征。实际上，清朝统治的中原王朝正统性与边疆治理的特殊性并不矛盾，二者其实是“体”和“用”的关系，过分执着于“汉化”或“内亚性”中的任何一端都是片面的。杨念群对此做了精彩的论述，他说：“从王朝正统性的建立而言，‘体’就是‘主导性虚构’（普遍王权），这部分相当于朱熹说的‘扇骨’，‘用’则是一种治理技术，略等于扇子摇动起来的状态，可看做是‘正统性’的一种扩散与实施过程，‘汉化论’仅仅拘守汉人本位的宋儒观，过度强调了‘正统性’作为‘体’的决定性作用，忽略了‘体’还有发散为治理技术之多样性的‘用’的一面；‘内亚论’则正好相反，把清朝对边疆的特殊治理方式错当做‘体’来看待，反而忽略了其与前朝‘正统性’的关联，从而颠倒了传统的体用关系。”③ 我们或可从这种体用关系的角度去理解清朝统治中的多元文化因素。清朝充分发挥了传统中国的大一统观念，将来自满洲、蒙古、藏地和回部的不同元素纳入其文化秩序，从而具备了一种以中国传统礼法为核心的复合型文化特质。这或许就是清朝统治成功的关键之所在。④

（本文的写作过程中，祁美琴教授提供了宝贵意见，特尔巴依尔博士和柴建华先生给予了资料上的帮助，特致谢忱！）

References

Evelyn Rawski. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Berkeley: University of California Press, 2001.

Gan Dexing. “Zhengtong zhi yuan: manzhou ruguan qianhou wangquan sixiang zhi fazhan yu mengzang zhuanlunwang guannian zhi guanxi kaobian”(The source of orthodoxy: the relationship between the idea of kingship of manchu before entering the pass and the concept of Mongolian and Tibetan wheel king). Wang Rongzu, et al., *National Identity and Cultural Fusion*. Taiwan Humanities Research Center, Chung Cheng University, 2006, pp.118-174.

James Hevia. “Lamas, Emperors, and Rituals: Political Implications in Qing Imperial Ceremonies,”*Journal of International Association of Buddhist Studies*, Vol. 16, No. 2, 1993.

Luo Wenhua: *Longpao yu jiasha: qinggong zangchuanfojiao wenhua kaocha* (Dragon Robe and Cassock: an Investigation of Tibetan Buddhist Culture in Qing dynasty), Beijing: Zijincheng chubanshe, 2005.

Oyunbilig Borjigidai. “Huangquan dui jiaoquan: qianlong huangdi he qishidalailama guanxi yili.”(When the Imperial Power is Stronger than the Religious Power: The False ‘Prophecy’). *Xiyu lishi yuyan yanjiu jikan* (History and Philological Studies of China’s Western Regions). Vol. 11(2019No.1).

Pamela Kyle Crossley. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Identity*, Berkeley: University of

---

① 张永江：《礼仪与政治：清朝礼部与理藩院对非汉族群的文化治理》，《清史研究》2019 年第 2 期。

② 冯明珠：《乾隆皇帝的文化大业》，台北“故宫博物院”，2007 年；马子木、云毕力格：《“同文之治”：清朝多语文政治文化的构拟与实践》，《民族研究》2017 年第 4 期；祁美琴、安子昂：《试论藏传佛教的王朝化与国家认同——以清朝敕建藏传佛寺为中心的考察》，《清史研究》2019 年第 1 期。

③ 杨念群提出，清朝分别针对内地和边疆形成了新的“正统性”统治模式，即清帝在内地的统治仍然依赖儒家的道德教化，对藩部的控制则主要依靠边疆少数族群对藏传佛教的信奉。对于藏传佛教能否提升到清朝统治之“正统性”层面或有待商榷，但杨念群同时指出，这两种“正统性”虽然表面上处于并列态势，但究有内外之别，藩部的“正统性”大体仍受制于内地“正统性”的引领和范导。杨念群：《清朝“正统性”再认识——超越“汉化论”“内亚论”的新视角》，待刊。有关清朝治理中的儒家思想和藏传佛教因素的关系，亦见吴启讷：《圣人之道为体，喇嘛之道为用——清朝边疆政治与族群政治架构议》，《中央民族大学学报》2017 年第 1 期。

④ 张永江：《礼仪与政治：清朝礼部与理藩院对非汉族群的文化治理》。

California Press, 1999.

Qi Meiqin, An Ziang. "Shi lun cangchuanfojiao de wangchaohua yu guojiarentong: yi qingchao chijian zangchuan fosi wei zhongxin de kaocha."(Tibetan Buddhism's Incorarion into the National Identity: Research on Tibetan Buddhist Temples Built by Imperial Order in the Qing Dyanasty), *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (1)2019 .

Shen Weirong. *"Dayuanshi"yu "xinqingshi": yi yuandai he qingdai xizang he zangchuanfojao yanjiu wei zhongxin* ("The Great Yuan History"and "The New Qing History": Studies on Tibet and Tibetan Buddhism during the Yuan and Qing Dynasties), Shanghai guji chubanshe, 2019.

Zhang Yahui. *Gongting yu siyuan: 1780 nian liushi banchan chaojin zhijian de lishi renleixue kaocha*. (Court and temple: A historical anthropological survey of the sixth panchen pilgrimage in 1780). Beijing: Zhongguo zangxue chubanshe, 2016.

Zhang Yongjiang. "Liyi yu zhengzhi: qingchao libu yu lifanyuan dui feihanzuqun de wenhua zhili"(Rites and Politics: The Cultural Governance of the Non-Han Ethnic Groups by the Board of Rites in the Qing Dynasty). *Qingshi yanjiu* (The Qing History Journal) (2)2019 .

Zhong Han. "Lun qingchao junzhu chengwei de paixu jiqi fanying de junquan yishi: Jian yu 'gongshixing junquan' lilun shangque"(On the Arrangement of the Multiple Monarchic Titles and Its link with Emperorship in the Qing Dynasty: Also on the Synchronic Emperoship Theory). *Minzu yanjiu* (Ethno-National Studies)(4)2017.

Emperor as Cakravartin and the Incarnation of Mañjuśrī: The Relationship between the Qianlong Emperor and Tibetan Buddhism

AN Haiyan (The Institute of Qing History, Renmin University of China; bjahy@163.com)

Abstract: In historical context, Tibetan Buddhism provided the title of Cakravartin and the Incarnation of Mañjuśrī as religious honorifics and symbols for Chinese rulers. Whether it was passive acceptance or active embrace, the two titles identified the secular rulers as emperors of Chinese dynasty. The original intention of the Qianlong emperor's acceptance of the two titles, especially Incarnation of Mañjuśrī, was to bring the Qing rulers into an orthodox sequence with previous emperors of Chinese dynasties. On this basis, these two titles deified the Qing emperors, and also increased the affinity of Mongolians and Tibetans for the Qing Emperors. The author argue that American scholars of New Qing History have lacked the evidence to support their position that the Qianlong emperor ruled the country with the concepts of Tibetan Buddhism's Cakravartin and Incarnation of Mañjuśrī. The emperors of Qing dynasty always regarded themselves as rulers of a Chinese dynasty in their relationship to the Mongolians and Tibetans, and they had no intention of creating a theocracy.

Keyword: Qing dynasty, Qianlong emperor, Tibetan Buddhism, Cakravartin, Incarnation of Mañjuśrī